

УДК 1+316.75

ББК 87.3 (5Кит)

DOI 10.31554/2222-9175-2022-48-152-159

А. Е. Янгутов

ПОНЯТИЕ «ТАТХАТА» (ТАКОВОСТЬ)
В УЧЕНИИ ШКОЛ ФАСЯН И ТЯНЬТАЙ

Статья посвящена исследованию важнейшего понятия праджняпарамитской философии – понятия таковости, которое рассматривается в системе понятий, отражающих состояние просветленности сознания. Подчеркивается онтологический аспект этого понятия. Дается его анализ, представленный школой фасян в контексте учения о дхармах. Китайская специфика толкования таковости рассмотрена в учении школы тяньтай в контексте ее имманентности феноменальному миру.

Ключевые слова: таковость, пустота, праджняпарамита, дхарма, просветление, истинно сущее, онтология, сознание, просветление.

L. E. Yangutov

THE CONCEPT OF “TATHATA” (SUCHNESS)
IN THE TEACHINGS OF THE FASYAN AND TIANTAI SCHOOLS

The article is devoted to the study of the most important concept of Prajnaparamite philosophy – the concept of suchness, which is considered in the system of concepts reflecting the state of enlightenment of consciousness. The ontological aspect of this concept is emphasized. His analysis, presented by the Fasyan school in the context of the dharma doctrine, is given. The Chinese specifics of the interpretation of suchness are considered in the teaching of the Tiantai school in the context of its immanence to the phenomenal world.

Keywords: suchness, emptiness, prajnaparamita, dharma, enlightenment, true being, ontology, consciousness, enlightenment.

Таковость – татхата (кит. 如, жу) – синоним понятия пустоты, означает видение вещей в их реальном существовании, в том виде, в каком они пребывают на самом деле. Наряду с понятием пустоты (кит. 空, кун) это понятие является важнейшим в текстах сутр Праджняпарамиты и стоит в одном ряду с другими буддийскими понятиями, отражающими состояние наивысшего, просветленного сознания. Исследуя текст самой ранней праджняпарамитской сутры – «Аштасахасрика-праджняпарамиты», Л. Мьяль выделил четыре основных термина, обозначающих наивысшее состояние сознания: «праджняпарамита», «сарваджнята», «анутгара самьяк самбодхи» и «татхата» [1973: 204]. Они, по сути, являются восприятием истинной реальности – истинно сущего, постижение которого представляет конечную цель спасения.

Термин «праджняпарамита» состоит из двух частей – «праджни» (般若, боже) и «парамиты» (波羅蜜多, боломидо). По словам А. М. Донца, «на основании этимологического анализа («пра» – полное, высшее, превосходное, совершенное, а «джня» – знание, понимание, постижение, мудрость) ученые-ламы характеризуют праджню как полное, высшее и совершенное познание-понимание высшего, совершенную и высшую мудрость. Специфической же особенностью настоящей праджни считается беспристрастность, которую полагают гарантом истинности постижения» [2017: 13]. Праджня – это мудрость, отражающая наивысшее состояние сознания – просветленное сознание, освобожденное от иллюзии внешнего мира, сознание, свободное от омраченности.

ЯНГУТОВ Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, ведущий отделом философии, культурологии и религиоведения Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

Термин «ануттара – самьяк – самбодхи» (кит. – 阿耨多罗三藐三 菩提, аноудоло саньнисаньпути) переводится как наивысшее, всеобъемлющее просветление. Именно такое просветление получил Будда Шакьямуни под деревом бодхи [Фосюэ да цыдянь 1984: 730]. Этот термин является синонимом японского «сатори», китайского «у» (吾) [Судзуки 2002: 273].

Термин «сарваджня» (кит. 薩婆若, сапожо) означает всеобъемлющую мудрость (一切智, итечжи). Сарваджня – это другое название Праджняпарамиты [Фосюэ да цыдянь 1984: 1403].

Татхата (таковость, кит. 如, жу) – это и есть видение вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле. Это освобожденное от иллюзии внешнего мира сознание, свободное от омраченности, видение вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, видение их в реально сущем. Татхата – таковость представляет собой онтологическое выражение состояния просветленности, характеризующее истинный вид дхармы, который предстает перед просветленным сознанием, это такой ее вид, каковым обладает сущее на самом деле. Внешнее проявление дхармы не имеет истинного вида, оно лишено реальности, в этом смысле дхарма пуста. Таковость составляет природу каждой дхармы, природу всех дхарм (кит. 法性, фа син). И, наконец, таковость – это то, что существует в своем истинном виде, это истинное существование – это истинно сущее.

Следует выделить два аспекта «таковости» как понятия, отражающего наивысшее состояние сознания. Это, во-первых, как было сказано, его онтологический аспект отражения высшего состояния сознания, во-вторых, его имманентность феноменальному миру. В понятии «таковость» наиболее наглядно отразились представления буддистов о наличии природы Будды (佛性, Фо син) во всем сущем и тождестве нирваны и сансары.

Согласно Д. Т. Судзуки, «понятие татхата (таковость), или бхутата (действительность), относится к метафизике. Нирвана считается духовным состоянием, в котором успокоены все страсти. Татхагата-гарбха имеет скорее психологический, нежели онтологический оттенок, шуньята является негативным термином, имеющим отношение к эпистемологии» [2002: 108].

В Китае понятия «ануттарасамьяksamбодхи» и «сарваджня» не получили достаточно широкого распространения. Большую популярность здесь получило понятие татхаты. При этом основной акцент в понимании татхаты был сделан на онтологическом аспекте его имманентности феноменальному миру. Первый переводчик праджняпарамитской литературы Чжи Чань в качестве эквивалента понятия «татха» использовал понятие «бэнь у» (本无, отсутствие корня). Этот термин отражал онтологическую интерпретацию наивысшего состояния сознания. Позже, в учении Дао Аня (道安), понятие «бэнь у» (本无) использовалось в качестве характеристики главных признаков пустоты. Со временем, по мере совершенствования техники переводов, понятие «таковость» стало передаваться на китайский язык через кальку посредством иероглифа «жу» (如), который имеет значения: «походить на...», «быть схожим с... быть таким же, как...», «такой как» и т. п. (см.: [Фосюэ да цыдянь 1984: 420]). В сочетании с иероглифом чжэнь (真) – истинный он переводится как истинная таковость (真如, чжэнь жу), что соответствует санскритскому «бхутататхата». В текстах Праджняпарамиты понятие «таковость» тесно привязывалось к понятию пустоты. Таковость в сутрах Праджняпарамиты устанавливала пустоту, а в «Саддхармапундарика сутре» она устанавливала срединность как важнейшую характеристику пустоты [Там же: 544]. Таковость «Саддхармапундарика сутры» акцентировала свое внимание на онтологическом аспекте, на ее имманентности феноменальному миру. Таковость пустоты получила яркое отражение в философии фасян, таковость срединности – в философии школ тяньтай, хуаянь и чань.

В школе фасян учение об истинной таковости было привязано к учению о дхармах, характеризующих истинно сущие аспекты сознания. Поэтому фасяновскую концепцию таковости мы можем понять лишь в контексте ее учения о дхармах, составляющих поток сознания. Сознание в школе фасян рассматривается как единственная реальность.

Для обозначения сознания как единственной реальности в фасын использовался термин «ши (识)» – перевод санскритского термина виджняна. Основное смысловое значение этого термина – знание, распознавание, осведомленность. В школе фасын внешний мир рассматривался как проекция сознания – ши (识). И если проекция объявлялась нереальной, не существующей на самом деле, то сам источник проекции – сознание – ши (识) рассматривалось как единственно существующее (味识, вэй ши). Вместе с тем сознание – ши (识) не идентифицировалось с таковостью. Она объяснялась теорией дхарм, в контексте которой раскрывалось содержание сознания.

Тексты Праджняпарамиты, делавшие акцент на иллюзорности не только собственного Я, но и окружающего Я внешнего мира, обратили в первую очередь свое внимание на отрицание реальности дхарм. Отрицание реальности дхарм осуществлялось в рамках абхидхармических схем.

Трактовка истинной таковости, понимаемая как истинная реальность в том виде, в каком она есть, представленная школой фасын, не отличается от праджняпарамитской трактовки. Однако если в праджняпарамитской трактовке истинная таковость была тесно привязана к феноменологическому контексту, то в трактовке фасын истинная таковость рассматривалась отдельно от феноменального. Она характеризовалась шестью дхармами недеяния (无为法, у вэй фа), в которых пять первых дхарм: 虚空无为 (сюйкун увэй); 择灭无为 (чжайме увэй); 非择灭无为 (фэйчжайуме увэй); 不动无为; (будунувэй); 相受灭无为, (сяншоууме увэй) были носителями таких признаков, как пустотность; отсутствие оппозиций субъекта и объекта, существования и не существования, рождения и смерти, причины и следствия; просветленность; отсутствие омраченных дхарм; изначальность природы чистоты; отсутствие эмоций, желаний, различения внешних объектов (см.: [Хуан Чаньхуа 2009: 68]).

Если первые пять дхарм недеяния отражали признаки истинной таковости, то шестая – последняя в этой группе, или сотая дхарма в классификации фасын, – представляла собой дхарму истинной таковости 真如无为 (чжэнь жу у вэй). Однако это не означало идентичность дхармы истинной таковости самой истинной таковости, как не означала идентичность восьми первых дхарм, отражающих структуру и содержание сознания как такового, само сознание. И здесь необходимо отметить, что шесть дхарм недеяния, характеризующих истинную природу сознания, сами не обладают истинным существованием, как, впрочем, и все остальные дхармы. Однако сказать, что они отличаются от природы существования, было бы неверно. В этой связи в трактате основателя школы фасын Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论, Трактат об установлении только сознания) делается попытка анализа возможных вариантов отношения дхарм к природе существования, которые сводятся к следующему:

- 1) дхармы совершенно идентичны природе существования (дхармы по своей сущности совершенно идентичны природе существования);
- 2) дхармы совершенно отличаются от природы существования;
- 3) дхармы одновременно идентичны природе существования и отличаются от нее;
- 4) дхармы не идентичны природе существования и не отличаются от нее.

Согласно логике этих суждений, если дхармы были бы идентичны природе существования, то не отличались бы друг от друга по своей сущности, а это противоречило бы тому факту, что все дхармы отличаются друг от друга. Это подобно тому, что различные цвета – белый, черный, коричневый и т. д. – были бы идентичны природе цвета. В таком случае они не различались бы как коричневые, желтые и т. д. Но, с другой стороны, невозможно также предположить и то, что дхармы отличаются от природы существования. Если это было бы так, то невозможно было бы объяснить наличие предметов внешнего мира в их явном виде, а это подобно тому, что если бы цвета отличались бы от природы цвета, тогда невозможно было бы наличие их как коричневого, желтого и пр. цветов.

Что же касается одновременной идентичности и отличия дхарм от природы существования, то оно невозможно, поскольку уже было доказано, что дхармы не могут быть идентичными природе существования, а во втором случае было доказано, что дхармы не могут отличаться от природы существования.

И, наконец, четвертое предположение о не идентичности и не отличии опровергается теми же аргументами, что и в предыдущем (третьем) случае, поскольку третье и четвертое предположения по сути тождественны [Chan Wing-tsit 2008].

В этом анализе природы существования дхарм отразилась суть понимания срединного пути адептами фасын. Дхармы как самостоятельно сущие отрицаются, но как знаки сущего или носители признака – вида дхарм (法相, фасын; дхармалакшана) признаются. В учении о видах дхарм (法相, фасын) подробно раскрывается содержание истинной таковости. Учение о видах дхарм – дхармалакшанах было изложено в сутре «Сандхинимокана» (кит. – 解深密经, «Цзе шэнь ми цзин»; «Сутра, раскрывающая глубокие тайны»). Своим названием «фасын» школа обязана главе «Дхармалакшана» этой сутры ([см.: [Хуан Чаньхуа 2009: 49]). Понятие вида дхарм иногда заменяется понятием «природа дхарм» (法性, фа син).

Многообразие видов дхарм сводится к трем основным видам:

1) вид привязанности к повсеместному – парикалпита (кит. 遍 计所执性, бянь цзи со чжи син);

2) вид возникновения в зависимости от другого – паратантра (кит. 依他起性, и та ци син);

3) вид совершенной реальности – паринишпанна (кит. 圆成实性, юань чэн ши син).

Парикалпита (遍 计所执性), или вид привязанности к повсеместному, характеризует привязанность индивида к внешнему миру и внутреннему Я. Другими словами, это принятие иллюзорных проекций сознания за реально существующие. Парикалпита характеризует омраченное сознание, пребывающее в неведении. Для иллюстрации состояния неведения буддисты часто используют пример с веревкой, которую ошибочно приняли за змею.

Паратантра, или вид возникновения в зависимости от другого (依他, и та), характеризует относительное познание того, что внешний мир и внутреннее Я не обладают собственной природой существования, а зависят от причин. Однако паратантра еще не истинное знание, поскольку она еще не может раскрыть истинную природу сознания. Это подобно тому, что мы узнали, что нет змеи, а есть только веревка. Но мы не знаем, что представляет собой сама веревка [Там же: 72–73].

Паринишпанна (圆成实性, юань чэн ши син) – это и есть истинная таковость. Она характеризуется как постижение истинной сути вещей, что равнозначно постижению истинной природы сознания – истинно сущего.

Если в школе фасын истинная таковость, рассматривавшаяся в контексте абхидхармической теории, объяснялась вне контекста ее имманентности феноменальному миру, то в школе тяньтай истинная таковость как отражение истинно сущего бытия объяснялась исключительно в контексте ее имманентности феноменальному бытию. Здесь придавалось важное значение проблеме взаимоотношения истинного бытия и феноменального.

Идея имманентности истинно сущего бытия и феноменального была изложена в «Махаяна-шрадхотпада-шастре» (大乘起信论, Да чэн ци синь лунь; «Пробуждение веры в Махаяне»). Эта шастра имела огромное значение для школ дальневосточного буддизма. Фэн Юлань считал, что она была своего рода учебником для верующих китайцев [1962: 118]. О. О. Розенберг называл ее настольной книгой японских буддистов [1918: 345].

Автором этой шастры считается Ашвагхоша, время жизни которого датируется I–II вв. н. э., а перевод ее на китайский язык приписывается Парамартхе (499–569). Однако, по мнению многих ученых, в «Махаяна-шрадхотпада-шастре» отражено более позднее махаянское учение, поэтому она написана гораздо позже I–II вв.

Позже она была переведена Шикшанандой (實又难陀, Шиюнаньто). «Махаяна шрадхотпада шастра» фактически стала программным для философии китайского буддизма сочинением. Идея имманентности истинного бытия и феноменального нашла отражение в этой шастре в учениях о Татхагата-гарбхе (如来藏, Жулай цзан), едином сознании (一心, и синь) и Дхармакае (法身, Фа шэнь; тело Дхармы). Эта идея стала до-

минирующей в философских и сотериологических построениях школ китайского буддизма тяньтай, чань и хуаянь. Школы делали особый акцент на обосновании единства истинно сущего бытия и феноменального.

Проблема имманентности истинно сущего бытия и феноменального было тесно привязана к идее об отсутствии внешних признаков дхармы, отсутствии внешних характеристик истинного бытия, понимаемого как истинная таковость. О собственных свойствах истинной таковости в шастре говорится: «Она не увеличивается, не уменьшается ни у мирян, ни у шраваков, ни у пратьекабудд, ни у бодхисаттв, ни у всех будд. Ее рождение не имеет начала, уничтожение не имеет конца. Она вечна и постоянна. Изначально ее природа наполнена добродетелью, потому что ее собственная сущность наполнена блеском великой мудрости, повсеместно освещающей мир дхарм, потому что познала истинную реальность, ее природа чиста и спокойна, ее вечно блаженствующее Я чисто, [подобно] освежающей прохладе, [оно] свободно, она наполнена [добродетелями], которые превышают число песчинок на берегу Ганга. [Они] не покидают, не разрушаются, не отличаются от непостижимой дхармы Будды. [Они] заполняют [сущность истинной таковости] настолько, что не имеют [недостатков]. Называется хранилищем Татхагаты (Татхагата-гарбха), также называется Телом Дхармы Татхагаты» [Да чэн ци синь лунь].

Отсутствие внешних признаков дхармы и внешних характеристик истинного бытия обуславливает невозможность рационального постижения истинно сущего бытия. Этот аспект понимания истинно сущего также имел важнейшее значение в философии китайского буддизма и был тесно привязан к его сотериологическим установкам.

Таковость в сочинении определялась как противоположность всему, что имело собственные признаки, которые были иллюзорными, фальшивыми, обусловленными ложными причинами. Эти признаки отличали индивидов друг от друга, придавая каждому из них вид некой индивидуальности. Таковость поэтому есть отсутствие этих признаков, это тождественность самому себе. Истинная таковость рассматривается как равнозначная Татхагата-гарбхе (如来藏, Жулай цзан), Дхармакае (法身, Фашэнь) и Единому сознанию (一心 И синь).

В шастре говорится: «Мир дхарм в своем едином виде – это [тело] Татхагаты, которая равнозначна телу Дхармы (Дхармакае). Опираясь на это тело Дхармы, говорим об изначальном сознании (本觉)» [Там же].

Татхагата-гарбха в этом сочинении понимается одновременно и как зародыш (семя), и как чрево Татхагаты. Значение зародыша непосредственно несло сотериологическую нагрузку и подразумевало, что потенция «просветления» находится в каждом существе. Значение чрева толковалось в том смысле, что в омраченном бытии в непроявленной форме постоянно присутствует чистая Дхармакаея (法身, Фа шэнь; тело Дхармы) (см.: [Абаев 1986: 26]). По словам Н. В. Абаева, «в «Шраддхотпада-шастре» последовательность и систематичность изложения сочетаются со стремлением синтезировать в единое, логически непротиворечивое учение основополагающие концепции буддизма Махаяны, которые возникли и развились независимо друг от друга в рамках разных махаянских школ и кажутся несовместимыми, взаимоисключающими друг друга (например, концепции Татхагата-гарбхи, Алаявиджняны и шуньяты)» [Там же: 25].

Указанные положения «Махаяна-шраддхотпада-шастры» нашли свое конкретное изложение в тяньтайском сочинении «Да чэн чжи гуань фа мэнь» (大乘止观法门, Учение махаяны о чжи гуань), приписываемом Хуй Сы. В нем говорится: «Сущность Татхагата-гарбхи включает в себя природу всех живых существ, которые отличаются друг от друга, не тождественны друг другу. Это есть различие без различия. Так, изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся бесконечные и беспредельные природы: это шесть дао, четыре рождения, страдания, радость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глупость, мудрость и т. п. – [составляющие] все загрязненные дхармы мира суеты, а также причины и следствия Трех колесниц; все четыре дхармы, покинувшие мир суеты. Точно так же природы бесконечно разнообразных дхарм находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в немалой сте-

пени. По этой причине Татхагата-гарбха изначально содержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине сокровищница представляет собой Дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Вследствие чистой природы могут проявляться все будды и другие чистые добродетели, поэтому эта сокровищница является Дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой Дхармакаи, а также чистой природой нирваны» [Хуй Сы: 6–8а]. О Дхармакае в тексте говорится как о присутствующей в каждом и во всех одновременно, целиком и полностью. Ее имманентность каждому рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как Дхармакаей, или истинная таковость, «находящаяся в оковах», или лежит в основе феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как Дхармакаей, или истинная таковость, «покинувшая оковы», лежит в основе очищенной и просветленности и трактуется как чистая Дхармакаей, или чистая природа нирваны. Первый аспект Татхагата-гарбхи соотносится с условной истиной, второй – с абсолютной. И, наконец, существует третий аспект Татхагата-гарбхи, который понимается как сущность Татхагата-гарбхи, которая одновременно содержит в себе природу чистого и загрязненного. Единое сознание, таким образом, обладая истинным существованием, является истинным и таковым, однако в этом своем качестве оно недоступно человеку и предстает перед ним в своей имманентности феноменальному миру. В этом случае каждый из нас воспринимает единое сознание как свое собственное Я и через это Я воспринимает внешний мир. Другими словами, единое сознание – будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи. Татхагата-гарбха мыслится как истинная природа всех и каждого, но истинная природа – Татхагата-гарбхи и дхарм (индивидов) – не составляет две сущности: Татхагата-гарбхи целиком и полностью и одновременно является природой всех и каждого. В сочинении приводится пример с комком грязи. Комок грязи содержит в себе множество пылинок. При этом пылинки действительно существуют, а комок условен, зависит от суммы пылинок. Все пылинки отличаются одна от другой, но когда соединяются, они составляют один комок. Комок грязи содержит в себе множество пылинок и с каждой из них составляет пару. Природа же Татхагата-гарбхи не такова, поскольку она не составляет с пылинкой пару, а целиком и полностью содержится в каждой из них, являясь ее природой [Там же: 10].

Истинная таковость рассматривается исключительно в контексте представлений о едином сознании (一心, и синь). В тексте говорится: «Все дхармы существуют, опираясь на сознание. Посредством сознания приобретают телесность/сущность (体, ти). [Когда] смотрим на все дхармы, то все они ложны, иллюзорны, [их] существование не есть существование. А поскольку предыдущее противостоит этой ложной и фальшивой дхарме, [оно] является истинным. Повторяю, что хотя дхармы в реальности не существуют, однако благодаря [действию] ложных и иллюзорных причин получают признаки рождающегося и исчезающего. Но когда рождается та ложная дхарма, данное сознание не рождается. Когда исчезает дхарма, данное сознание не исчезает. Так как не рождаются, то не увеличивается, а так как не исчезает, значит не уменьшается, а так как не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, то и называется истинным. Для Будд всех трех времен и для всех живых существ в одинаковой степени это чистое сознание является сущностью. Простые [люди] и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия. Но это истинное сознание (真心, чжэнь синь) не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому и называется таковым.

Далее – об истинной таковости. То, что во всех дхармах истинно реально и таково, – это только единое сознание. Поэтому это единое сознание является истинной таковостью. Если помимо сознания (единого сознания. – Л. Я.) существует дхарма, то она не является истинно реальной, не является таковой, а представляет собой фальшивый, изменчивый вид [Там же: 8а–9а].

Здесь понятие «истинная таковость» (真入, чжэнь жу) разбивается на две его составные: «истинность» (真, чжэнь) и «таковость» (入, жу). Истинность – это противоположность тому, что подвержено изменениям, рождению и уничтожению, что изменчиво и непостоянно. Это то, что реально, а реальность в буддизме характеризуется такими качествами, как вечность, неизменность, неделимость, целостность и т. п. Характеризуя единое сознание как вечное, неуничтожимое сущее, тьянтайский автор заострял внимание на его целостности и неделимости, подразумевая, что оно одновременно, целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. В этом смысле единое сознание соотносилось с понятием «природа Будды» (佛性), характеризующим сoterиологический аспект понимания истинно сущего. Таковость в сочинении определялась как противоположность всему, что имело собственные признаки, которые были иллюзорными, фальшивыми, обусловленными ложными причинами. Эти признаки отличали индивидов друг от друга, придавая каждому из них вид некой индивидуальности. Таковость – это отсутствие таковых, это тождественность самому себе.

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)») № 121031000261-9.

Литература

Абаев Н. В. Концепция просветления в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» / Н. В. Абаев // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – 182 с.

Да чэн ци синь лунь // Да чжэнь синь сю да цзан цзин. – Т. 32. № 1666. – P0575a05 – P0583b17.

Донец А. М. Сутра Праджняпарамита восьмитысячная / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2017. – 396 с.

Мялль Л. Э. Четыре термина праджняпарамитской психологии. По материалам Ашта-сахасрики праджняпарамиты / Л. Э. Мялль // Ученые записки Тартуского университета. – 1973. – Вып. 309. – Т. 2. – С. 202–213.

Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам / О. О. Розенберг; Издание факультета восточных языков Петроградского университета. № 45. – Ч. 2: Проблемы буддийской философии. – Пг.: Фак-т вост. языков Имп. Петрогр. ун-та, 1918. – 368 с.

Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн буддизме. Ч. 1 / Д. Т. Судзуки. – СПб.: Наука, 2002. – 472 с.

Сюань Цзан. Чэн вэй ши лунь (Трактат об установлении только сознания) / Цзан Сюань // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Хань 378, 379. Кн. 9.

Фосюз да цыдянь (Большой буддийский словарь) / под ред. Дин Фубао. – Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1984. – 1502 с.

Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши ляо чу гао (Обзор источников по истории китайской философии) / Юлань Фэн. – Пекин, 1962.

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ) / Чаньхуа Хуан. – Учжоу: Гуанлин шушэ, 2009. – 278 с.

Хуй Сы. Да чэн чжи гуань фа мэнь (Учение Махаяны о чжи гуань) / Сы Хуй // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Хань 578. Кн. 5.

Chan Wing-tsit. A Source book in Chinese philosophy / Wing-tsit Chan. – Princeton: Princeton University Press, 2008. – 888 p.

References

Abaev N. V. Konceptsiya prosvetleniya v «Mahayana-shraddhotpada-shastre» / N. V. Abaev // Psihologicheskie aspekty buddizma. – Novosibirsk: Nauka, 1986. – 182 s.

Da chen ci sin' lun' // Da chzhen' sin' syu da czan czin. – T. 32. № 1666. – P0575a05 – P0583b17.

Donec A. M. Sutra Pradhnyaparamita vos'mitysyachnaya / A. M. Donec. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2017. – 396 s.

Myall' L. E. Chetyre termina pradhnyaparamitskoj psihologii. Po materialam Ashtasahasriki pradhnyaparamity / L. E. Myall' // Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. – 1973. – Vyp. 309. – T. 2. – S. 202–213.

Rozenberg O. O. Vvedenie v izuchenie buddizma po yaponskim i kitajskim istochnikam / O. O. Rozenberg; Izdanie fakul'teta vostochnyh yazykov Petrogradskogo universiteta. № 45. – Ch. 2: Problemy buddijskoj filosofii. – Pg.: Fak-t vost. yazykov Imp. Petrogr. un-ta, 1918. – 368 s.

Sudzuki D. T. Oчерки о дзен буддизме. Ч. 1 / D. T. Sudzuki. – SPb.: Nauka, 2002. – 472 s.

Syuan' Czan. Chen vej shi lun' (Traktat ob ustanovlenii tol'ko soznaniya) / Czan Syuan' // Da Min san' czan shen' czyao. Han' 378, 379. Kn. 9.

Fosyue da cydyan' (Bol'shoj buddijskij slovar') / pod red. Din Fubao. – Pekin: Ven'u chuban'she, 1984. – 1502 s.

Fen Yulan'. Chzhungo chzhesyue shi lyao chu gao (Obzor istochnikov po istorii kitajskoj filosofii) / Yulan' Fen. – Pekin, 1962.

Huan Chan'hua. Foczyao ge czun da i (Osnovnoe sodержание ucheniya buddijskih shkol) / Chan'hua Huan. – Uchzhou: Guanlin shushe, 2009. – 278 s.

Huj Sy. Da chen chzhi guan' fa men' (Uchenie Mahayany o chzhi guan') / Sy Huj // Da Min san' czan shen' czyao. Han' 578. Kn. 5.

Chan Wing-tsit. A Source book in Chinese philosophy / Wing-tsit Chan. – Princeton: Princeton University Press, 2008. – 888 p.